

VASILE LOICHITĂ

Profesor la Universitatea Regele Carol II din Cernăuți

Perihoreza în dogmatică



CERNĂUȚI 1939

Tiparul Glasul Bucovinei

Digital copy:

Pavel Dragoș

“Mulțumesc Bunului Dumnezeu că mi-a dat putere să duc la bun sfârșit copierea acestui material.

Să ne fie de folos și mult Milostivului Dumnezeu pururea laudă să aducem. Amin!”

Cuprins

Perihoreza în dogmatică.....	4
1. Perihoreza trinitară.....	4
2. Perihoreza hristologică.....	14

Perihoreza în dogmatică

Felul sau modul de existență al persoanelor în unitatea de ființă a Preasfintei Treimi și a naturilor în unitatea persoanei Domnului nostru Iisus Hristos, se însemnează în dogmatică cu numele de *perihoreză*, și caută să explice minunata taină de întrepătrundere a persoanelor și locuirea una în alta a naturilor.

Ea este de două feluri: perihoreza trinitară și cea hristologică sau a uniunii ipostatice.

1. Perihoreza trinitară

Perihoreza trinitară vrea să exprime deodată atât unitatea cât și treimea în dumnezeire; că adecă cele trei persoane locuiesc una în alta fără contopire și amestecare în urma unității de ființă a divinității. Persoanele sunt real inexistente, fiindcă sunt nedespărțite, dar deosebiriile lor rămân. Ele atârnă la un loc. Fiul este în Tatăl și în Duhul, Duhul este în Tatăl și în Fiul, Tatăl este în Fiul și în Duhul¹. Această cea mai intimă a lor inhabitare face ca ele să nu poată exista una fără de alta și anume nu numai în privința ființei care le este comună, ci și în privința subsistenței lor personale proprii și independente, întrucât substanța o concepem ca pe una ce-și are proprietatea sa personală, adecă așa că Tatăl ca atare, ca ființă divină cu caracterul său paternal există în Fiul, adecă în ființa divină cu caracterul său de Fiul și viceversa².

Legătura dintre trinitate și unitatea de ființă în Dumnezeu în baza întrepătrunderii, a *tautusiai*³, a imanenței reciproce și a in-existenței și a posederii mutuale vecinice a persoanelor divine în această unitate de ființă este deci *perihoreza*, περιχώρησις, περιχωρεῖν⁴ cu felurile ei numiri de συμπεριχώρησις, numire mai cuprinzătoare; ἀντιπεριχώρησις; ἐνύπαρξις, ἐνυπάρχειν, ἐνοίκησις φυσική, ἔνωσις, συνάφεια⁵, luate aceste din urmă din

¹ I. Damaschin, *Expun. ex. a cred. ort.*, I, 8: Ἐν ἀλλήλαις αἱ ὑποστάσεις εἰσὶν în sensul apusean de *circuminsessio*, iar la I, 14: Μοῦνὴ τε καὶ ἴδρουσις-ἀσύγ-χυτος ἡ ἐν ἀλλήλοις περιχώρησις și III, 5 în sensul apusean de *circumincessio*, traducere verbală a lui περιχώρησις.

² Cf. Dr. I. Katschthaler, *Theol. dogm.*, I, 159.

³ Ταυτουσία = că cele trei persoane fiecare și laolaltă sunt proprietarul comun al aceleiași realități divine.

⁴ Ca termen tehnic folosit întâia data de Sf. I. Damaschin (*Exp. ex. a cred. ort.*, I, 8, 14; III, 5) la christologie; Despre doct. adev., 1)

⁵ Expresiuni folosite pentru exprimarea aceleiași doctrini de Sf. Atanasie și de Capadociani.

hristologie care își are și ea perihoreza ei; corespondente apusene: *circumincessio*¹, înlocuit mai târziu și definitiv cu *circuminsessio*².

Deosebiriile acestea de numiri, de și exprimă același lucru, își au originea în diversitatea³ concepțiilor dintre ortodocși și apuseni ce le aveau în speculațiunile lor privitoare la originea sau mai bine zis la producerea și la raporturile dintr'olaltă a persoanelor din dogma Preasfintei Treimi. În gândirea *ortodoxă* se contura mai mult idea de *mișcare* – *mișcarea* una într'alta – în producerea și modul de existență al persoanelor divine, pe când la *apuseni* mai mult rezultatul acestei mișcări, oarecumva starea *statică* sau de odihnă a persoanelor, *șederea* sau *locuirea* una într'alta⁴. Mișcarea dela cine și de ce? Dela *Tatăl* și *numai* de la El, fiindcă el este principiul, cauza și izvorul (ἀρχή, αἰτία, πηγή) Fiului și al Duhului Sfânt, și ca atare împărtășește acestora întreaga substanță divină⁵ așa ca prin mișcare "într'o *succesiune temporală* de linie dreaptă cu întoarcere înapoi în această mișcare intrinsecă din sine"⁶. De sigur, părinții au trebuit să învețe așa, și în acest fel de împărtășire a ființei divine să combată și să țină departe idea gnostică: că îndepărtarea de la născător și purcezător proporțional scade realitatea divină, precum o accentua aceasta arianismul și macedonianismul⁷. Dar ei mai aveau să ieie măsuri de apărare împotriva triteismului și subordonaționismului și din alte motive. În răsărit credința în unitatea lui Dumnezeu se exprima printr'un fel propriu și caracteristic al pietății creștinului ortodox, prin credința lui în Dumnezeu *Tatăl*. Pe *Tatăl* era accentul. El este *unul Dumnezeu* al tuturor Simboalelor. Dar dela acest unul Dumnezeu se produc două persoane, Fiul și Duhul Sfânt, ca purtători independenți ai ființei divine comune⁸, și triteismul și subordonaționismul își căutau *aici* temeiul. Spre a arăta că această mișcare de comunicare a substanței divine nu atinge câtuși de puțin unicitatea ființei divine⁹, părinții trebuiau să dovedească într'un chip cu totul special, pentru ce acest unul Dumnezeu împreună cu puterile Sale (= Fiul și Duhul Sfânt) sunt iarăși numai *un* Dumnezeu. "Temeiul care să lege persoanele cu o legătură dublă sau întreită spre unitate s'a găsit" repede și ingenios "în *omousia*", deoființimea sau

¹ Traducere a perihoreză *întâia data* la *Burgundio de Pisa* veac. 12-lea.

² La *Enric din Gent*, v. 13-lea (Cf. Dr. F. Diekamp, *Kath. Dogm.*, 1938, I, 354 u.).

³ Cf. Pohle-Gierens, *Lehrb. d. Dogm.*, 1936, I, 416.

⁴ Cf. Dr. Th. Specht, *Lehrb. d. Dogm.*, 1907, I, 150.

⁵ Cf. Diekamp, *ibid.*

⁶ Dr. I. H. Oswald, *Dogm. Theol.*, 1888, 191 u.

⁷ Cf. Schütz A., *Dogm.*, 1923, I, 244.

⁸ Cf. Dr. J. Bilz, *Die Trinitätslehre d. h. J. v. Damaskus*, 1909, 66 u.

⁹ Cf. Diekamp, *ibid.*

consubstanțialitatea persoanelor “ca identitate numerică, și în *perihoreză* sau ceea ce este aproape același lucru, în doctrina despre una cauză (ἓν αἴτιον), și cea a puterilor nedespărțite (δυνάμεις ἀχώριστοι)”¹. Perihoreza este deci *principiul indispensabil* care leagă persoanele, este consemnul și marca de apărare, chează omousiei și pavăza nebiruită împotriva ereziilor: triteiste și subordinaționale². Sau, ea este în întreg sistemul teologiei trinitare, ca și omousia și unitatea principiului, o apărare sigură a unității lui Dumnezeu – că adecă cele trei persoane divine sunt un Dumnezeu – împotriva triteismului³. De aici, evident, incomparabila ei însemnătate ce o are în speculațiunile trinitare ale teologiei ortodoxe. – În teologia *apuseană* perihoreza n’are nici pe departe această importanță. Concepția latină este alta. “Acolo punctul de mănecare este *unitatea și unicitatea naturii*”⁴, cu pericol mai puțin pentru trifurcarea lui Dumnezeu în trei dumnezei⁵. Desfășurarea naturii divine în cele trei persoane se consideră ca trei acte divine terminate⁶, în stare statică, de odihnă sau producerile divine se “imaginau după modul *spațial* ca o lățire pe o suprafață plană”⁷, persoanele divine existând nu ca și oamenii unii lângă alții, ci șezând și locuind una într’alta: *circuminsessio*⁸. Acestea sunt nuanțele fine de distincție între cele două concepții creștine de reprezentare a raportului intim dintre persoanele divine, ele apărând ferm și nesdruncinat același țel comun: cele două aspecte ale dogmei trinitare, unitatea în trinitate și trinitatea în unitate.

Perihoreza este dogmă preciză a bisericii – ca și dogma trinitară de care se ține, în care există și pe care o luminează și o lămurește -, cu baze sigure în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradițiune.

Sfânta Scriptură accentuează hotărât și tare in-exsistența și deci unitatea de ființă a Domnului nostru Iisus Hristos cu Tatăl prin cuvintele *teologului perihorezei*, carele este incontestabil Sf. evanghelist *Ioan*, cel cu priviri atât de ascuțite – de vultur din înălțimi – în adâncurile tainice ale dumnezeirii Domnului său: *Nu crezi tu că eu sunt în Tatăl și că Tatăl este întru mine?*⁹ *După cum tu, Părinte, întru mine și eu întru tine*¹⁰. *Iar eu și Tatăl una suntem*¹¹. Tatăl

¹ Bilz, *ibid.*, 67.

² Cf. Schütz, *ibid.*

³ Bilz, *ibid.*, 65.

⁴ Diekamp, *ibid.*, 355 și M. Schmaus, *Kath. dogm.*, 1937, I, 255

⁵ Cf. Bilz, *ibid.*

⁶ Diekamp, *ibid.*

⁷ Oswald, *ibid.*

⁸ Cf. Diekamp, *ibid.*

⁹ In. 14, 10.

¹⁰ In. 17, 21.

¹¹ In. 10, 30.

*este întru mine și eu întru el*¹. *Fiul unului născut, care este în sânul Tatălui*². *Iar cel ce m'a trimis este cu mine; nu m'a lăsat singur*³. *Dar nu sunt singur, pentru că Tatăl este cu mine.* – Ceea ce se zice aici despre Fiul, se aplică, de sine înțeles, și la Duhul Sfânt⁴. Pentru in-existența Duhului Sfânt în Tatăl și în Fiul mărturisește de altfel invederat și apostolul Pavel când zice: *Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu... ale lui Dumnezeu nimeni nu le-a cunoscut, fără numai Duhul lui Dumnezeu*⁵.

Sfânta Tradiție, prin glasul sfinților părinți învață aceeași perihoreză. Baza i-o pun toți aceia dintre ei cari apărau dogma trinitară împotriva tuturor detractorilor ei iviți de timpuriu în drumul greu biruitor al drepte credințe. Cristalizarea și formularea ei în terminologie tehnică însă, este rezervată abia Sf. Ioan Damaschin.

În apărările lor ei vorbeau când de întrepătrunderea persoanelor, când de identitatea ființei care in-exista în persoane, când de ieșirile, procesiunile sau originile persoanelor, când de relațiunile sau raporturile dintre ele spre a lămuri unitatea și tripersonalitatea în unul și același Dumnezeu. Cu osebire părinții niceani accentuau mereu împotriva arianilor îmbrățișarea reciprocă și petrecerea una în alta a persoanelor spre a arăta prin aceasta identitatea lor ființială. Unitatea ființii stă la baza întrepătrunderii persoanelor, ziceau ei. Și se foloseau de diferite simboluri luate din lumea empirică spre a evidenția perihoreza: existența într'olaltă și laolaltă a mai multor științe în același spirit, străbaterea aerului de mireasma alifiei sau de razele solare.

Astfel, *Sf. Iustin Martirul*⁶, caută să evidențieze nașterea Logosului celui vecinic din Tatăl din analogia procesiunii cuvântului omenesc din rațiunea umană și cea a luminii de foc. Prin aceasta vrea el să lămurească modul nașterii spirituale și deoființimea Fiului cu Tatăl, baza perihorezei. Căci născătorul prin nașterea Logosului nu se schimbă, iar Logosul nu se desparte de născător⁷.

La fel și contimporanul și colegul său întru apărare, apologetul *Atenagora*⁸ învață in-existența Tatălui și Fiului; că ei sunt una, așa că Tatăl este în Fiul și Fiul este în Tatăl în virtutea "unității și puterii spiritului" (ἐνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος), în înțelesul că sub spiritul de aici, prin unitatea și puterea

¹ In. 10, 38.

² In. 1, 18.

³ In. 8, 29.

⁴ Cf. Dr. I. B. Heinrich. *Dogm. Theol.*, 1881, IV, 610, a treia notă subl.

⁵ 1 Cor. 2, 10 u.

⁶ Dial. c. Trit. nr. 61.

⁷ Cf. Heinrich, *ibid.*, 275 u.

⁸ *Ἐν Πρεσβείᾳ περὶ Χριστιανῶν* = Suppl. pro Christ. 10 adresată lui Marc Aurel

căruia Tatăl și Fiul sunt una și se întrepătrund, are să se înțeleagă ființa divină și procesiunea imanentă și *nu* Duhul Sfânt¹.

Împotriva gnosticilor cari negau deoființimea Logosului cu Tatăl și învățau că creațiunea este opera unui eon-demiurg, *Sf. Irineu*², dovedește cu argumente “scripturistice și tradiționale ca și din natura lucrului, consubstanțialitatea, coexistența vecinică, egalitatea absolută, întrepătrunderea mutuală vecinică, priceperea și cunoașterea reciprocă absolută a Fiului³, iar creațiunea o prezintă ca pe o operă pozitivă a întregii Presfinte Treimi în care se reoglindește omousia, temeiul perihorezei, persoanelor divine⁴.

Correspondența celor doi *Dionisii* contemporani (din v. al 3-lea), unul episcop de Roma și celălalt de Alexandria, ne-a păstrat dela cel dintâiu învățătura, că împreună cu Dumnezeu tuturor lucrurilor trebuie să se unească în mod necesar Logosul divin și la fel și Duhul Sfânt trebuie să petreacă și să locuiască în Dumnezeu, iar dela al doilea, adevărul, că, pe lângă toată deosebirea personală, fiecare dintr’ânșii petrece în celălalt.

*Sf. Atanasie*⁵ precizează împotriva arianismului că Fiului îi este comună împreună cu Tatăl aceeași substanță divină simplă, și prin aceasta el este împreună cu Tatăl aceeași una ființă divină *după număr* și același unu Dumnezeu *după număr*⁶, iar sinodul al 2-lea ecumenic stabilește aceeași unitate de ființă cu Dumnezeu Tatăl și cu Dumnezeu Fiul și pentru Dumnezeu Duhul Sfânt. Tot *Sf. Atanasie* subliniază identitatea ființei în cele trei persoane când zice⁷: “Deoarece ființa și divinitatea Tatălui este ființa Fiului, pentru aceea este Fiul în Tatăl și Tatăl în Fiul. De aceea a și adaus el cu drept cuvânt dupăce mai înainte a zis: Eu și Tatăl una suntem, cuvintele: Eu sunt în Tatăl și Tatăl este întru mine, spre a arăta identitatea dumnezeirii și unicitatea ființei”. Nici Sfântul Duh nu se exclude din această preasfântă societate divină căci *Sf. Atanasie adaugă* textului biblic dela 1 Cor. 2, 11 al apostolului Pavel: Așa și cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut, fără numai Duhul lui Dumnezeu – cuvintele *care este în el*⁸. “Aceste cuvinte le-a găsit *Sf. Atanasie* incontestabil în exemplarul său de Sfântă Scriptură, pentru că le tratează ca pe un citat. Legătura

¹ Cf. Heinrich, *ibid.*, nota 1 subl., 279.

² Adv. haer. 1. 3, c. 15, nr. 3; 1. 2, c. 17, nr. 7; 1. 4, c. 20, nr. 1; 1. 2, c. 30, nr. 9; 1. 2, c. 25, nr. 3; 1. 3, c. 6; 1. 3, c. 8, nr. 2-3; 1. 4, c. 20, nr. 1-2.

³ Heinrich, o. c., 287 u.

⁴ Cf. Id., *ibid.*, 289.

⁵ De decret. Nic. Syn. c. 20.

⁶ Cf. Heinrich, o. c., 346.

⁷ Adv. Arian., orat. 3, 3.

⁸ Cf. Pohle-Gierens, o. c., I, 418.

intimă dintre perihoreză și omousie n'o exprimă mai strălucit decât metoda predilectă a multor părinți de a deduce tocmai din perihoreză, consubstanțialitatea dintre Tatăl și Fiul împotriva arianismului¹. Înțelesul genuin al omousiei niceane nu poate fi altul decât "unicitatea ființei, identitatea naturii în ipostasurile divine"².

Marii Capadociani întemeiază și ei perihoreza prin doctrina lor despre unitatea ființială numerică a persoanelor divine, apărând și făcând biruitoare formula *una ființă în trei ipostasuri*³, pentru că orice acceptare de pluralitate a substanțelor divine duce fatal la recăderea în politeism⁴.

Astfel scrie Sf. Vasile cel Mare⁵: "Numără pe Tatăl deosebit și pe Fiul deosebit; dar ca să nu cazi în politeism, mărturisește în amândoi o singură ființă".

Sf. Grigorie de Nisa⁶ zice: "Noi mărturisim o natură în ipostasuri diferite."

Sf. Grigorie de Nazianz, dumnezeescul dascăl al dogmei trinitare și al christologiei, exprimă într'o cuvântare⁷ a sa, următoarele idei temeluitoare ale perihorezei: a) Dacă privesc o persoană divină, mă îmbracă toate trei în razele de lumină din lumina ființei lor; căci în fiecare este prezentă întreaga substanță divină care este comună tuturor celor trei persoane divine. b) Când privesc o persoană divină mă preocupă atât de mult infinitatea lor, că nu-mi pot gândi nici nu-mi pot imagina ceva mai mare și ceva mai înalt; pentru că toate trei laolaltă n'au strălucire și mărime mai multă decât una. c) Dacă numesc Dumnezeu, atunci sunt luminat de o lumină și în același timp de trei lumini; de trei, în vederea proprietăților specifice sau a ipostasurilor, de una, în vederea ființei comune. d) Cele trei persoane sunt concrescute așazicând într'o ființă; ele sunt prin posedarea ei comună într'un mod nesfârșit împreunate (= perihoreză)⁸.

"Întrucât Fiul prin cunoașterea noțională a Tatălui se naște din acesta ca Cuvântul lui Dumnezeu, îi este el acestuia în mod necesar asemenea immanent, precum îi este minții noastre creatoare de noțiuni immanent cuvântul său din sine"⁹. Așa zice Sf. Ciril din Alexandria¹: "Cuvântul este totdeauna *din minte și*

¹ Id., *ibid.*

² ἐνότης τῆς οὐσίας, ταυτότης τῆς θεότητος.

³ μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν.

⁴ Cf. Diekamp, o. c., 306.

⁵ Hom. 24, 3.

⁶ C. Eunom, I, nr. 484.

⁷ Orat. 40, 41.

⁸ Cf. I. Hergenröther, Die Lehre v. d. göttl. Dreiein, d. d. h. Greg. v. Naz., 1850, 27 u. la Diekamp, o. c., 308.

⁹ Pohle-Gierens, *ibid.*

în minte, și însăși *mintea în cuvânt*: Cuvântul rămâne în mintea generatoare și are mintea generatoare întreagă în sine, și trebuie să existe Fiul deodată cu Tatăl și invers Tatăl cu Fiul.” Acest adevăr îl exprimă și *Sf. Ilarie*² în această scurtă propoziție: “Dumnezeu în Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu este *din Dumnezeu*”. Iar *Sf. Ambrozie*³ învață același lucru și despre Dumnezeu Sfântul Duh când zice: “Precum Tatăl este în Fiul și Fiul în Tatăl, așa și Duhul lui Dumnezeu, Duhul lui Hristos este în Tatăl și în Fiul, fiindcă Duhul este suflare.” Această suflare indică parcă o *mișcare* dinlăuntru divinității întocmai așa ca și textul biblic al lui Ioan⁴ cu Fiul cel ununscut care este (= se mișcă, περιχωρῶν) în sânul Tatălui⁵.

*Fer. Augustin*⁶ spre a justifica și spre a face perceptibilă imanența din trinitate, se provoacă la sufletul omenesc și acțiunile sale, în care ființează și se realizează neconținut aceeași in-existență și întrepătrundere reciprocă ca și în trinitate. Dar, cu toate acestea, Augustin în mod repetat accentuează independența și integritatea persoanei cu toată întrepătrunderea la care este supusă și care se operează în relațiunile persoanelor dintr’olaltă. Existența de sine a persoanei durează și mai departe fără contopire și fără confuziune. “În Preasfânta Treime”, zice el mai departe⁷, “atât este o persoană, cât toate trei la olaltă; nici două nu sunt mai multe decât una; astfel fiecare este în totul și totul în fiecare, și tot în tot și unul în tot.”

Taina întrepătrunderii caută să o lămurească întrucâtva, dar nu să pătrundă nici să înțeleagă ceea ce nu se poate pătrunde nici înțelege, *Dionisie Areopagitul* prin următoarea asemănare: “Rămânerea și locuirea, dacă se poate spune astfel, a ipostaselor divine în sine într’o unitate nediferențiată și transcendentă, totuși fără vre-o amestecare în vre-o parte, este așa precum sunt luminile lămpilor ce se găsesc într’o casă și se pătrund una pe alta, dar fiecare se deosebește în chip distinct și absolut de cealaltă, de și prin deosebirea lor sunt unite într’una singură, iar în unitatea lor își păstrează deosebirea. În casa, în care sunt multe lămpi, noi vedem cum luminile tuturor se unesc într’o singură lumină nediferențiată, dând o singură strălucire indivizibilă, și nimenea, socotesc, n’ar putea distinge lumina unei lămpi de aceea a altora, din aerul ce

¹ De Trinit. dial., 2.

² De Trinit. IV, 40.

³ De Spir. S. III, 1, 6.

⁴ 1, 18.

⁵ Pohle-Gierens, *ibid.*, 419.

⁶ Trin. 6, 10, 12.

⁷ *Ibid.*

înconjoară toate luminile, și nici n'ar putea vedea o lumină fără cealaltă, pentru că toate se pătrund reciproc fără să se contopească. Iar dacă cineva scoate din casă una din lămpile aprinse, toată lumina ei proprie o va însoți, fără să ia cu sine ceva din celelalte lumini sau să lase din a sa celorlalte. Căci, precum am spus, unirea întreagă și complectă a luminilor între ele nu s'a confundat sau amestecat de loc, de și lumina este (încorporată) în aerul material și se revarsă din substanța materială a focului. Dar noi susținem că unitatea cea supra-esențială a lui Dumnezeu depășește nu numai minunile corpurilor materiale, ci chiar pe acelea ale sufletelor și ale inteligențelor, pe care le posedă în chip neamestecat și supra-lumesc luminile cele divine și supra-cerești, printr'o participare, ce corespunde puterilor fiecăruia de a participa la unitatea cea a toate transcendentă¹. – Lucrul însuși nu se evidențiază prin această sau oricare altă analogie, ci doar ni se prezintă numai o îndepărtată imagine umbrită. Cu un cuvânt, înțelegem deplin că așa va trebui să fie, aceea ce este așa; dar cum poate să fie așa aceea ce trebuie să fie așa, aceasta n'o putem intui².

Sf. Ioan Damaschin pune mare și deosebit preț pe *perihoreză*, adoptând-o, precum am spus aceasta la început, ca termen oficial și singurul adecvat pentru lămurirea, după putință, a raporturilor dintr'olaltă persoanelor în aceeași unitate de ființă – și viceversa – la dogma trinitară. El caută să-i elucideze temeiurile.

Iată textele pe cari își bazează el perihoreza: “Spunem că cele trei ipostasuri sunt într'olaltă, pentru a nu introduce o mulțime și o ceată de zei. Cele trei ipostasuri exclud pentru cunoașterea noastră o compoziție și un amestec, identitatea de ființă însă și întrepătrunderea ipostasurilor... ne permit așa zicând să cunoaștem inseparabilitatea și unitatea lui Dumnezeu. – La toate fapăturile deosebirea ipostasurilor este considerată real. Astfel Petru și Pavel, considerați real, sunt despărțiți unul de altul. – Însă la treimea sfântă... este dimpotrivă. Căci aici comunitatea și unitatea se consideră real din cauza eternității și identității ființii. – Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt toate una, afară de necreație, naștere și purcedere. – Ei sunt doară cum am spus una nu așa ca să se contopească, ci așa că reciproc sunt coerenți (inerenți între olaltă), ei au inerența (= in-existența = perihoreza) fără nici o contopire și amestecare³. Și una și aceeași mișcare, căci o singură activitate și o mișcare a celor trei persoane. Aceasta nu se poate observa la natura creată⁴.

¹ *Despre numele divine*, C. II, 4 în trad. rom. a Pr. Cicerone Iordăchescu și T. Simenschy, 1936, 16.

² Cf. Oswald, o. c., 192.

³ Exp. ex. a cred. ort., I, 8, în trad. rom. a lui V. Loichiță, Candela, 1938, 286 uu.

⁴ Ibid., I, 14, Candela, 1938, 304.

După cuvintele Sf. Ioan Damaschin deci *perihoreza* stă în contradicție cu *despărțirea locală* ce există între persoanele din domeniul creaturilor finite (îngerii sau oamenii). Noi putem fi despărțiți unii de alții ca persoane “fiindcă suntem ipostasuri creaturale, cari vedem numai unitatea de ființă a *speciei*, neputând exista unii în alții”¹, la Dumnezeu însă, care exclude orice circumscriere acest lucru este cu neputință, fiindcă aici persoanele se întrepătrund “pentru unitatea lor ființială *numerică reală*”². Aici perihoreza se razimă pe supraspațialitatea lui Dumnezeu, care-l ferește de orice despărțire. – Mai există și alte lucruri cari provoacă în ordinea lucrurilor create, totală despărțire. Acestea sunt la oameni în genere proprietățile lor caracteristice: deosebirea de voie, de părere, de putere și de lucrare. În Dumnezeu însă, și numai în el, nu voește și nici nu lucrează fiecare persoană pentru sine, ci este numai o voință, o lucrare, o mișcare; tot ce se voește și se lucrează aici este opera unei naturi sau a unei ființi. Și acolo unde este numai o voință și o lucrare, acolo este și existența una într’alta a persoanelor sau perihoreza. Vedem dar că perihoreza se bazează pe omousie, dar și pe imanența procesiunilor care nu admite o despărțire de principiul lor³.

Scolastica vede și ea în omousia, originea și relațiunea persoanelor, bazele perihorezei. Omousia stă în frunte, dela care depind celelalte două momente, cari, noțional, arată mai mult despărțire decât unitate. Abia fundate pe omousie, ele se pot valorifica în folosul perihorezei⁴.

Evident că de pe urma omousiei rezultă și alt aspect al dogmei trinitare, că, în *perfectiune*, persoanele sunt *deplin egale*, după cuvintele Simbolului atanasian: “Că în această trinitate nu este nimic mai înainte și nimic după aceea, nimic mai mare sau mai mic, ci toate trei persoanele își sunt împreunăveșnice și deplin egale”. Fiecare perfectiune este egală în Dumnezeu după ființă și deoarece această ființă aceeași în câteși trele persoanele dumnezeiești, urmează că această *perfectiune* a celor trei persoane trebuie s’o privim în sens absolut⁵.

Dificultăți *părute* ne oferă parcă în teologia trinitară situația și caracterul de cauzator, izvorător sau producător al Tatălui față de Fiul și de Duhul Sfânt. Dacă nu cumva paternitatea și caracterul de purcezător n’are prioritate față de filiațiune față de cel purces. Aceasta este întrebarea. Nu! Căci și Tatăl, de și nu-și are originea dela altă persoană și-și este sieși principiu sau principiu fărâ

¹ Heinrich, o. c. 613.

² Heinrich, *ibid.*

³ Cf. Bilz, o. c., 63 u. și Heinrich, o. c., 614.

⁴ Cf. Toma de Aquino, Sum. theol., 1, 42, 5.

⁵ Cf. Bartmann, o. c., 229.

principiu, totuși de și este persoană absolută, în raport cu celelalte două persoane, are lipsă de Fiu ca să fie Tată, precum și vice-versa, Fiul de Tatăl ca să fie Fiu. Dacă după conținut, paternitatea ar apare mai prețioasă decât filiațiunea, apoi aceasta dispăre dacă considerăm cuvintele lui Toma de Aquino¹: Aceeași ființă care este în Tatăl, paternitate, este în Fiul filiațiune. Dacă iarăși accentuăm categoric că în dumnezeire Tatăl este principiu sau cauză *prin excelență*, acest fel de a vedea și învăța n'are câtuși de puțin înclinare subordinaționă, căci de aceasta ne ferește dogma egalității *ființiale* pozitive dintre cele trei persoane. Nici dependența personală, adecă concluziunea logică și reală că activitatea de formare a persoanelor mănecă de la Tatăl, nu ridică cu nimic persoana întâia la rang de prioritate în privința perfecțiunii față de celelalte două persoane cauzate, căci ele, persoanele, după cuvintele Sf. Ioan Damaschin "în toate sunt una"². Nici alte greutăți semnalate și înregistrate de Ariani sau de alții: că Tatăl este mai mare³; acelea care remarcă cunoașterea, putința și bunătatea *unică* a Tatălui⁴, nu trag în cumpănă. Aceste expresiuni, părinții le rapoartă când la latura umană a lui Logosului *încarnat*, când la dependența *personală* a Logosului *trinitar*. Numai o dependență personală *relativă* în sensul stabilit mai sus, este dogmă, cea *ființială*, erezie. Pentru egalitatea deplină în perfecțiune a persoanelor, pe baza unității de ființă, s'a formulat deja în epoca patristică această regulă de credință: toate perfecțiunile (= atribute, însușiri) ce radiază din ființialitatea dumnezeirii sunt a se folosi la *singular*: nu trei vecinici, ci *unul* vecinic⁵.

Într-o reprivire sintetică, perihoreza ni se înfățișează înc'odată ca cel mai puternic stâlp de susținere al dogmei trinitare. Procesiunile dintr'ânsa sunt un fapt vecinic în devenire și prin aceasta un fapt vecinic devenit; acțiunea de ieșire este în același timp o rămânere înlăuntru; procesiunea, în același timp, imanența persoanelor, și aceasta *numai prin* perihoreză⁶. "Prin ea trinitatea în Dumnezeu este readusă la unitate și prin aceasta, dogma însăși s'a reîntors la începutul și la încheierea ei"⁷.

¹ Sum. theol., 1, 42, 6 ad 3. Eadem essentia, quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio.

² Exp. ex. a cred. ort., I, 8: κατὰ πάντα ἔν.

³ In. 14, 28.

⁴ Mc. 10, 18.

⁵ Cf. Bartmann, *ibid.*, și 230.

⁶ Cf. Oswald, o. c., 190.

⁷ Id. *ibid.*, 192.

2. Perihoreza hristologică

Pentru a ne putea lămuri mai bine marea taină a uniunii ipostatice, putem pleca dela trei puncte de vedere diferite: Dacă plecăm dela Fiul lui Dumnezeu, atunci el este purtătorul care primește în sine sfânta umanitate, și-o face sieși instrument sau se îmbracă pe sine în haina umanității. Concepția aceasta are la bază, *hristologia* Sf. evanghelist *Ioan* și a Sf. apostol *Pavel*. Ea s'a dezvoltat și a înflorit cu osebire în școala din *Alexandria*. Ea pune în cea mai clară lumină *divinitatea* Domnului Hristos, dar ascunde în sine în același timp și pericolul nebănuț de a alunga și a volatiliza natura umană și a o declara de o simplă aparență, precum au și făcut-o aceasta mai târziu monofiziții¹.

O a doua privire pleacă *dela Iisus Hristos cel istoric*. Aici stă pe primul plan *omul* Hristos, care prin în-locuirea lui Dumnezeu într'ânsul se îmbogățește și se perfecționează. Dumnezeirea îi împărtășește puteri superioare, se înrădăcinează într'ânsul, îl unge cu har. Această concepție este cea a școlii din *Antiohia*. Ea pune în plină evidență *umanitatea* Domnului Hristos, dar ascunde în sine primejdia, de pe urma unirii numai morale, ușoare și aparente dintre cele două naturi, de a ni-l înfățișa pe Domnul Iisus Hristos ca pe un om plin de har și ca pe cel mai mare dintre profeți, și nu ca pe Fiul lui Dumnezeu cel încarnat².

Marii Capadociani și cu dânșii și mulți alți părinți, dintre cei mai importanți, nu pleacă nici dela *divinitatea* nici dela *umanitatea* Domnului, ci dela *in-existența*, dela locuirea una în alta, dela *perihoreza naturilor*, asemenea focului care străbate ferul pus pe foc. Acesta este și limbajul sinodului din Calcedon care formulează unirea ipostatică ca pe o inhabitare a celor două naturi într'o singură persoană a Domnului, fără amestecare și fără schimbare³.

În această lumină, perihoreza hristologică este locuirea una în alta, mai puțin întrepătrunderea – pentru că *umanitatea* nu poate să întrepătrundă *divinitatea* – a celor două naturi unite ipostatic într-un singur ipostas al vecinului Logos sau într-o singură persoană a Domnului nostru Iisus Hristos. Legătura ei cea mai intimă cu uniunea ipostatică este evidentă, dar pentru aceasta n'am putea-o numi nici "reversul" nici "consecință" dogmatică a uniunii ipostatice, cum crede Pohle-Gierens⁴ și Bartmann⁵, privită din orice latură a ei. Înc'odată ce este ea? *Felul* sau *modul* tainic de existență al naturilor în unitatea

¹ Cf. Dr. I. P. Iunglas, *Die Lehre d. Kirche*, 1936, 122.

² Cf. Id., *ibid.*

³ Cf. Id., *ibid.*

⁴ Pohle-Gierens, *Dogm.*, II, 1937, 107 u.

⁵ Dr. B. Bartmann, *Lehrb. d. Dogm.*, 1923, I, 372.

perosanei Domnului Hristos, și nimic mai mult. *Cum-ul* sau *modul* de existență este, dacă vrem, însăși *ființarea* vie și neconținută a uniunii ipostatice și, deci, mai degrabă, *permanența* uniunii ipostatice în viața ei, decât reversul sau urmarea ei. Stabilite acest lucru, importanța dogmatică covârșitoare a perihorezei aici, este de neasemănat, ca și la dogma trinitară. În baza ei, în Mântuitorul Hristos natura umană este așa de intim și de strâns unită cu cea divină în același unul purtător ipostas comun, încât pe trunchiul cel suprafiresc al subsistenței personale a vecinului Logos înfloresc și *comunică* reciproc nu numai *prorietățile* celor două naturi, ci se *unesc* și acțiunile lor *te-andrice*, “roade ale puterii vivificatoare ale cărnii” Domnului Hristos de pe urma înmembrării ipostatice a umanității (= cărnii) în persoana Fiului lui Dumnezeu¹.

Sfinții părinți de la început, răsăriteni și apuseni, la *această* perihoreză, locuire una în alta a naturilor se gândesc, când numesc unirea celor două naturi în unitatea Domnului Hristos, amestecare (μίξις, συγκράσις, mixtura, commixtio), amestecare a lui Dumnezeu și a omului; când *Grigorie de Nazianz*² mărturisește că Dumnezeu s’a făcut om și omul s’a îndumnezeit (= θεωθεΐς = θεϊώσις = unirea omului cu Dumnezeu). Îndumnezeirea aceasta a naturii umane sau în om se săvârșește prin perihoreza cea realizatoare a uniunii ipostatice, și nu prin amestecare sau confundare (σύγχυσις) sau îndumnezeire monofizată. Ideea aceasta ia, de sigur, forme concrete, mai târziu, în luptele duse împotriva nestorianismului despărțitor de naturi, prin anatematismele Sf. *Ciril din Alexandria* contra lui Nestorie, cerând înlocuirea “împărțirii și despărțirii fizice” (διαίρεσις φυσική) cu “unirea fizică” (ἔνωσις φυσική), reală a naturilor și prin scrisoarea dogmatică a lui *Leo I* adresată lui *Flavian* patriarhul Constantinopolei (446 – 449) de pe timpul sinodului din Calcedon (451). Acestui timp îi aparține și folosirea predilectă de către părinți a analogiei corpului și sufletului, spre a intuit unirea dintre cele două naturi în persoana Domnului Hristos.

Ca termen tehnic o folosește perihoreza abia Sf. Ioan Damaschin ca și dogmă trinitară. Așa zice el când vorbește despre comunicarea proprietăților³: “Cuvântul... împărtășește din particularitățile sale cărnii, în modul unei împărtășiri mutuale în urma existenței reciproce una într’alta a părților.”: Și⁴ “De și zicem că naturile Domnului se întrepătrund reciproc, cu toate acestea însă, noi știm că întrepătrunderea s’a întâmplat din partea naturii dumnezeiești.

¹ Pohle-Gierens, o. c., II, 109.

² Epist., 101, 4, 6.

³ Exp. ex. a cred. ort., III, 3 în trad. rom. a lui V. Loichiță, manuscr. 14.

⁴ *Ibid.*, 7, 26.

Căci aceasta trece... prin toate... printr'ânsa însă nimic nu trece.” Iar la urmă¹: “Întrepătrunderea însă nu s'a făcut din partea cărnii, ci din partea dumnezeirii; pentru că este cu neputință ca să pătrundă carnea prin dumnezeire, ci natura dumnezească care odată ce a pătruns carnea, i-a împrumutat și cărnii întrepătrunderea cea negrăită cu dânsa (= dumnezeirea), ceea ce numim noi tocmai unire.”

Din aceste locuri vedem cu toată claritatea că *forța* care unește și ține olaltă cele două naturi, nu poate să emaneze dela umanitate, ci numai dela Logos, care cu toate că nu se pătrunde de nimeni, el însuși pătrunde în chip tainic și inexprimabil natura umană ca pe o proprietate a sa, împărtășindu-i totuși acesteia o intrare inexplicabilă în sine (Logos), ce se numește *unire*.

Dar Sf. Ioan Damaschin și înainte de el *Sf. Maxim Mărturisitorul*² vizează și la deosebiri ce există între perihoreza trinitară și cea hristologică. Prin prezentarea și paralelismul lor, putem cunoaște mai bine ființa perihorezei hristologice.

Noi am văzut că la dogma trinitară perihoreza constă în aceea, că pe baza unității de ființă sau a naturii, cele trei persoane se întrepătrund și locuesc una în alta în modul cel mai desăvârșit, așa că Tatăl este în întregime în Fiul și în Duhul Sfânt, Fiul este în întregime în Tatăl și Duhul Sfânt și Duhul Sfânt este în întregime în Tatăl și Fiul. Urmarea imediată a acestei întrepătrunderi este că cele trei persoane se cunosc desăvârșit, având aceeași cunoaștere, aceeași voință și aceeași lucrare. Cu perihoreza trinitară are cea hristologică câte ceva în comun, în alte privinți, diferențieri. Amândouă converg în aceea că acolo *persoanele*, iar aici *naturile* se întrepătrund reciproc, fără nici o amestecare (eretică). La Preasfânta Treime perihoreza se întemeiază pe unitatea *ființii* sau *naturii*, la Domnul Hristos pe unitatea *persoanei*; acolo sunt deci *persoanele* deosebite, aici *naturile*³. La trinitate perihoreza este complectă, reciprocă, pentru că persoanele sunt *una* după ființă, *aceeași* ființă existând în toate trei; la Domnul Hristos incomplectă, unilaterală, pentru că naturile sunt esențial deosebite: dumnezeirea pătrunde desăvârșit umanitatea, dar nu și invers; pentru că divinitatea este de nepătruns și trece nesfârșit peste hotarele mărginite ale umanității Domnului Hristos. Baza ontologică a perihorezei trinitare este deci *identitatea* ființei sau naturii și pentru aceasta ea este deplină și mutuală. Dimpotrivă, rădăcina ontologică a perihorezei hristologice este *unitatea*

¹ *Ibid.*, IV, 17, *ibid.*, 48.

² Disp. c., Pyrrh.

³ Dr. Th. Specht, *Lehrb. d. Dogm.*, 1907, I, 392.

persoanei, care, este drept că leagă cele două naturi în unitatea subsistenței sale personale, dar așa că proprietățile caracteristice ale celor două naturi rămân neatinse în cercul lor propriu de viață. În urma acestui fapt real ce-l realizează perihoreza în uniunea ipostatică a celor două naturi, divinitatea întrepătrunde în modul cel mai intim umanitatea și-i împărtășește puteri și valori mai mari; natura umană este în întregime așa zicând înmuiată, îmbibată în natura divină, încât participă prin aceasta la *charisme* excepționale ce i se împărtășesc prin această întrepătrundere¹. Un lucru este însă sigur, zice Sf. Ioan Damaschin, “că este cu neputință ca umanitatea și mai ales corpul omenesc să străbată cu totul divinitatea.”²

Ca și la dogma trinitară, așa și aici perihoreza o putem considera ca arma cea mai eficace pentru critica și respingerea tuturor ereziilor hristologice și îndeosebi nestorianismul și monofizitismul. Căci de o parte ea exclude categoric nestorianismul și adoptianismul, derivatul său, prin faptul că nu admite o unire *una lângă alta* a naturilor, ci pretinde o petrecere reală de una’ntr’alta a lor; iar de altă parte respinge categoric și monofizitismul, copilul său bastard, neadmițând în această petrecere de uniune a naturilor o încordare până la spargerea cadrelor uniunii naturilor spre a provoca contopirea lor. Dar deoarece perihoreza înglobează în ființa și conceptul său atât natura divină cât și natura umană a Domnului, apoi ea devine o armă tot atât de înfricoșată și tăioasă și împotriva ereziilor cari neagă sau divinitatea³ sau umanitatea⁴ Domnului nostru Iisus Hristos.



¹ Cf. Scütz A., *Dogm.*, 1923, II, 424 și Bartmann, o. c., I, 372.

² *Exp. ex. a cred. ort.*, III, 19 în trad. rom. a lui V. Liochiță, manuscris, 86.

³ Cerint, Ebioniții, arianismul raționalist, adoptianismul christologic – corcitură nestoriană -, Socinianii, teosofia, raționalismul, modernismul.

⁴ Docetismul, apolinarismul.